56e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 36 7 SEPTEMBRE 1939

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Le Schisme grec

Photius et Michel Cérulaire

M. Henri Grégoire, professeur à l'Université de Bruxelles et vice-président de l'Institut oriental et slave de cette ville, faisait récemment, à l'Ecole française d'Athènes, une conférence sur le Schisme grec. Un de nos abonnés, en lisant l'article du *Messager d'Athènes* relatant cette conférence, a été étonné de la manière dont le professeur belge a présenté l'affaire de Photius et celle de Michel Cérulaire. Il nous écrit pour nous demander ce qu'il faut en penser, et termine sa lettre par cette phrase engageante : « Le docte *Ami*, qui retrace avec tant de compétence le mouvement de la Réforme, ne pourrait-il pas en faire autant pour le Schisme grec ? »

Nous acquiesçons très volontiers à cette invitation : notre but n'est-il pas de tenir nos lecteurs au courant des progrès de la science ecclésiastique ? Précisément, on a commencé, il y a une quinzaine d'années, à reviser systématiquement l'histoire des rapports de Photius et de Michel Cérulaire avec Rome. A l'heure actuelle, cette histoire est totalement renouvelée.

* *

Dès 1895, dans un livre qui ne fut pas assez remarqué [1], le P. A. Lapôtre, S. J., traçait en fin psychologue le portrait de Photius, et revisait un certain nombre d'assertions insuffisamment fondées. Il établissait, entre autres, que Photius n'avait pas été « excommunié de nouveau et publiquement déposé par Jean VIII [2]. » Mais les manuels, tout en mentionnant parfois en note l'opinion du P. Lapôtre, continuèrent à vulgariser l'enseignement commun fixé par Hergenrœther et Héfélé. Le *Dictionnaire de théologie catholique*, il est vrai, à l'article *Constantinople (Eglise de)*, présenta les relations de Photius et de Jean VIII sous le même jour que le sagace jésuite ; mais ce ne fut qu'avec les articles *Jean VIII* et *Jean IX*, rédigés en 1923, que les problèmes historiques posés par le Schisme grec prirent, pour de bon, une orientation nouvelle.

Depuis, les travaux se sont multipliés : des historiens dispersés à la surface de l'Europe, et même au-delà, lancent continuellement des publications sur cette question. Dans le *Dict. de théologie*, qu'il dirige avec autant de conscience que de compétence, Mgr Amann, professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, a donné, outre les articles *Jean VIII* et *Jean IX*, ceux sur *Michel Cérulaire, Nicolas Ier, Photius*. Son récent volume : *L'Epoque carolingienne* [3], se clôt par un assez long chapitre qui traite l'affaire de Photius.

Les Assomptionnistes, qui ont pour champ d'apostolat les pays orthodoxes, ont, tout naturellement, contribué à éclaircir ces points délicats. Le P. Martin Jugie, professeur à la Faculté de théologie de Lyon et au Séminaire pontifical du Latran, a rédigé pour le *Dict. de théologie* l'article *Schisme byzantin*, paru il y a quelques mois. Or, comme chacun sait, les opinions d'un maître qui enseigne à Rome ne sauraient être aventureuses. Depuis 1930, les *Echos d'Orient* [4] n'ont cessé de publier des articles concernant Photius ou Michel Cérulaire : ils sont dus au P. Jugie, au P. V. Laurent, et surtout au P. Grumel de Kadikœy Istanbul. La *Revue des Sciences phil. et théol.* (août 1933) a publié également un article du P. Grumel intitulé *Y eut-il un second schisme de Photius ?*

L'abbé Fr. Dvornik, professeur à l'Université Charles-IV de Prague, a repris l'histoire de Photius, notamment dans *Les légendes de Constantin et de Méthode*, Prague, 1933, et dans *Byzantion*, t. VIII, 1933.

Enfin, M. H. Grégoire, déjà présenté, suit attentivement les travaux mentionnés précédemment, et par des conférences ou des articles [5], informe le public cultivé.

Comme on peut le constater, les publications que nous signalons émanent de milieux assez différents : c'est donc une première et précieuse garantie d'indépendance. De plus, si, entre les auteurs, l'accord est réalisé sur la plupart des points essentiels, il subsiste des divergences de détail assez tenaces : autre garantie d'indépendance, qui fait ressortir la probité scientifique de ces études.

Nous allons donc exposer l'histoire du Schisme grec, et surtout les épisodes de Photius et de Michel Cérulaire, en nous appuyant sur les conclusions auxquelles ont abouti ces divers savants.

I. — Photius

Dès l'origine, l'autorité religieuse et l'autorité civile ont été, à Constantinople, en rapports très étroits, et pendant longtemps la première fut as-

[1] *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne*, t. I : *Le pape Jean VIII (872-882)*. Paris, A. Picard.

[2] *Op. laud.*, p. 68-69.

[3] *Histoire de l'Eglise*, publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin ; t. VI : *L'Epoque carolingienne*, par Emile Amann (cf. *Ami* 1939, p. 14).

[4] Rédaction, 9, rue Cem, Kadikœy Istanbul (Turquie) ; Administration, Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris 8e.

[5] *Byzantion*, t. VIII (1933) ; — *Revue catholique des Idées et des Faits* (février 1938) ; cet article a été repris par la *Documentation catholique* du 5 avril 1938, et par la *Vie Intellectuelle* du 10 novembre 1938.

servie à la seconde. Sous ce régime césaropapiste, les vicissitudes politiques avaient nécessairement leur répercussion dans le monde ecclésiastique. A cet abus, un autre non moins néfaste s'ajoutait : dans ce milieu byzantin, plus que partout ailleurs, les questions de personnes et de partis donnaient aux débats doctrinaux ou aux conflits de juridiction une allure passionnée. Ces remarques nous aideront à replacer l'affaire de Photius dans son cadre et à comprendre pourquoi l'histoire de l'Eglise grecque est si complexe et si difficile à écrire.

Jusqu'au milieu du IXe siècle (époque où nous commençons à retracer les événements), les conflits, voire les ruptures, n'ont pas manqué entre Constantinople et Rome. Toutefois, quand Ignace succède au patriarche Méthode (847), les rapports sont bons entre les deux métropoles : l'iconoclasme grec est éteint. A l'intérieur du patriarcat lui-même, la paix religieuse est précaire, les mêmes facteurs de trouble sont toujours prêts à entrer en jeu. Ignace, autrefois zélé défenseur des saintes images, est du parti monastique. Pasteur pieux et attaché à son devoir, il est dépourvu de souplesse.

En 858 (date désormais préférée à 857), comme il refuse de fermer les yeux sur les écarts de conduite du tout-puissant Bardas, et de se prêter aux odieuses combinaisons de la cour, un ordre du basileus le fait interner. Notons-le bien : Photius, qui va entrer en scène, n'est pour rien dans cette mesure. On traite tout simplement Ignace comme on a traité nombre de ses prédécesseurs ; mais cette mise à la retraite devait avoir des conséquences bien plus importantes que les précédentes.

Néanmoins, l'affaire semble d'abord s'arranger avec une facilité inespérée. Après l'avoir longtemps nié, les historiens catholiques croient maintenant qu'Ignace, comme ses prédécesseurs disgraciés, finit par signer son abdication [6]. Conditionnelle ou non, la démission rendait le siège vacant, et laissait la place libre à un nouveau titulaire. La cour avait déjà jeté les yeux sur Photius.

C'était un des personnages les plus en vue de la ville « glorieuse et gardée de Dieu ». Une brillante carrière dans l'enseignement, des études très variées sur la grammaire, la philosophie, l'exégèse, la théologie, en avaient fait un maître hors ligne. On sait d'ailleurs combien est précieux ce qui nous reste de lui. La voie des honneurs, également, lui avait été ouverte assez tôt : conseiller intime de l'empereur, il avait rang d'officier supérieur dans la garde.

Toutefois, en dépit de son érudition extraordinaire et de ses hautes dignités, le candidat impérial est un laïque. Il doit, en conséquence, recevoir les diverses ordinations et la consécration épiscopale. Ce n'était pas la première fois, même au IXe siècle, que pareille chose se produisait à Constantinople. Donc, dans tout cela, rien d'insolite pour un esprit byzantin.

Photius semble avoir consenti à son élévation plutôt que l'avoir recherchée de lui-même : il l'a plus d'une fois déclaré et rien n'autorise à penser le contraire. La curiosité universelle de son esprit, la facilité avec laquelle il se remettra à ses chères études, quand les revirements de la politique le chasseront de son siège, témoignent assez de son attachement au travail intellectuel, et révèlent la rupture que l'épiscopat lui imposa.

Pour prévenir toute agitation, le nouveau patriarche avait cherché à se rapprocher d'Ignace. Quel qu'ait été le résultat de la tentative, les opposants ne désarmèrent pas, certains même devaient persévérer dans leur attitude jusqu'à la mort. Ils furent généralement très actifs : sur le moment, ils s'assemblèrent et déclarèrent nulle l'élection de Photius ; plus tard, même quand celui-ci sera en bons termes avec le Saint-Siège, ils feront tout pour empêcher la pacification.

Les nouveaux patriarches envoyaient à Rome une lettre dite « synodique » en signe de communion. Photius n'y manqua pas, il y parla nécessairement des circonstances qui l'avaient mis à la tête de l'Eglise byzantine. Le pape Nicolas Ier (858-867) ne prit pas pour argent comptant les renseignements fournis à ce sujet par la synodique. Il décida l'envoi à Constantinople de deux légats, qui, sur l'élection du nouveau titulaire, se borneraient à faire une enquête.

Parvenus dans la capitale de l'empire grec, les envoyés pontificaux outrepassèrent leur mandat, se prêtèrent aux manœuvres de la cour et du parti photien, enfin déposèrent Ignace (861). Pas plus que la synodique, le rapport des légats n'impressionna le pape, qui se refusa à condamner l'infortuné Ignace. Quand l'appel de l'ancien patriarche — pour autant qu'il était de lui — atteignit la curie romaine, Nicolas Ier, dans un concile de 863, priva Photius de toute fonction cléricale, le menaça d'excommunication et rétablit Ignace. L'un après l'autre les légats furent frappés.

La sentence papale provoqua une violente réaction de la cour byzantine : une lettre annonça à Nicolas Ier, en termes peu mesurés, qu'on n'acceptait pas ses décisions. Dans un but de conciliation, il consentit à reprendre l'affaire : elle serait revisée à Rome, les deux rivaux devraient y être présents ou s'y faire représenter (865). Comme Nicolas Ier mourut avant l'exécution de ce plan, c'est sur une situation non tranchée que se terminèrent les rapports canoniques du grand pape justicier avec Photius.

Ce n'est pas que, de son côté, le patriarche byzantin ait répondu par une attitude déférente aux avances du pape. Le succès des missionnaires romains en pays bulgare barrait la route à la propagande grecque. C'était donc un gros échec pour Constantinople et surtout pour son chef religieux, Photius. Celui-ci rédigea (867) des manifestes passionnés contre les « empiétements » romains, il y dénonçait et condamnait les « nouveautés » que les Latins avaient importées en Bulgarie : l'insertion du *Filioque* dans le Symbole (c'était la plus grave de ces innovations), le célibat ecclésiastique, le jeûne du samedi, etc. Certains de ces griefs nous semblent aujourd'hui bien puérils. Bref, une vraie querelle byzantine.

[6] E. Amann, *L'Epoque carolingienne*, p. 469. Une note renvoie à F. Dvornik, *Le premier schisme de Photius* (extrait des Actes du IVe Congrès international des études byzantines), Sofia, 1935, et à V. Grumel, *Regestes des Actes du patriarcat byzantin*, 455, tout en signalant que le P. Grumel « insiste davantage sur le caractère conditionnel de l'abdication d'Ignace. »

Paru quatre ans avant *L'Epoque carolingienne*, l'article *Photius* n'admet pas encore la démission d'Ignace (*Dict. de théol.*, col. 1560). C'est dire que nos auteurs élaborent leurs conclusions avec la lenteur voulue.

Pour compléter cette offensive de plume, un concile nombreux, présidé par Photius, déposa, anathématisa et excommunia le pape ; puis, afin que la sentence ne restât pas lettre morte, on tenta de faire agir contre lui l'empereur occidental, Louis II, fils de Lothaire. La plupart des sources grecques, il est vrai, nient l'existence de ce concile, où un nombre impressionnant d'évêques orientaux se dressa contre Rome. Mais le témoignage intéressé de ces documents n'infirme pas, aux yeux des historiens catholiques, la valeur des sources latines et des autres textes grecs [7].

C'était pour Photius une éclatante revanche, un vrai triomphe [8]. Mais, à Constantinople, un événement allait se produire qui changerait totalement la face des choses : même dans la nouvelle Rome, la roche Tarpéienne était près du Capitole.

La politique, qui avait élevé Photius au trône patriarcal, l'en arracha. Basile le Macédonien fit assassiner l'empereur Michel l'Ivrogne, prit sa place et tenta d'atténuer l'éclat de Photius. Finalement, Ignace, qui avait été victime du régime précédent, remplaça son adversaire. Vers la même époque, le pape Nicolas I^{er} mourait (fin 867).

Son successeur, Hadrien II, anathématisa solennellement Photius et condamna son œuvre antiromaine (869). Puis des légats furent envoyés à Constantinople pour assurer la réalisation des mesures prises par le Saint-Siège. Leur mission se termina par une brillante manifestation d'union (870).

Les envoyés pontificaux réparèrent, autant que faire se pouvait, les désordres issus de la rébellion photienne. La plaie semblait parfaitement cicatrisée. Il y restait néanmoins du venin : les écrits polémiques où le patriarche avait habilement groupé tous les griefs des Orientaux contre les Occidentaux ne tombèrent pas dans l'oubli, ils devaient servir indéfiniment à alimenter les chicanes.

Rome n'eut pas à se féliciter de la restauration d'Ignace. Le vieux patriarche avait réussi à installer en Bulgarie un clergé grec qui avait succédé au clergé latin. Les sommations du pape Jean VIII (872-882) n'y purent rien changer. Enfin, un ultimatum menaça Ignace d'excommunication et même de déposition. Une mort opportune vint résoudre le conflit (878). Photius, qui semble bien s'être réconcilié avec son ancien rival, lui succéda : ainsi l'ordonnait l'empereur Basile, dans un but d'apaisement. Bel exemple de souplesse et de dextérité !

Qu'allait faire Jean VIII, devant cette restauration de Photius, l'insurgé de 867 ? A son tour, lui infligerait-il les censures ecclésiastiques ? Cette mesure, au cas où le patriarche ne se soumettrait pas, risquerait d'occasionner une nouvelle rupture. Ne valait-il pas mieux se résoudre, comme Nicolas I^{er}, à entrer dans la voie des accommodements ? Longtemps on a cru que Jean VIII avait adopté la première ligne de conduite, et voici, en résumé, comment on retraçait les événements. Pour être définitivement fixé sur la situation religieuse à Constantinople, le pape y aurait envoyé (fin de 880) un enquêteur spécial. Les renseignements obtenus l'auraient décidé à frapper Photius et avec lui les légats romains qui, lors de l'ambassade précédente, avaient trahi leur mandat. L'anathème aurait été solennellement prononcé, du haut de l'ambon de St-Pierre (881).

Aujourd'hui, il faut bien le reconnaître : «... le second schisme de Photius est un événement à rayer entièrement de l'histoire de ce patriarche et des Histoires de l'Eglise [9]. » C'est qu'en effet les documents qui avaient fait croire à ce nouveau schisme, ont un caractère nettement tendancieux : ils proviennent des partisans irréductibles d'Ignace et sont simplement joints aux actes du VIII^e concile.

Rien de plus instructif que la manière dont les historiens sont parvenus à sortir de l'ornière. Le P. Lapôtre, après avoir examiné, sans parti pris, les écrits de Photius, avait été frappé de la façon plus que correcte dont le patriarche traite Jean VIII. *Un fait s'imposait :* «... tant que vécut Jean VIII, la papauté fut par lui (Photius) respectée... » ; or, pour qui se donnait la peine de relier cette attitude au caractère du personnage, et de se souvenir de la rébellion de 867, la conclusion résultait naturellement : « Excommunié de nouveau et publiquement déposé par Jean VIII, Photius aurait tenu un tout autre langage [10]. » Depuis que la critique a repris la question par le détail, et s'est livrée à un examen plus minutieux des documents, ce qui, chez le P. Lapôtre, était surtout une conclusion logique, est devenu un fait établi selon les exigences de la méthode historique, et on peut facilement reconstituer la véritable trame des événements.

Dans la situation de plus en plus pénible où il se débattait, Jean VIII ne pouvait tenter, avec quelque chance de succès, d'abattre Photius rentré en grâce auprès du basileus. L'affaire fut débattue en concile romain : eu égard aux circonstances et aux dispositions de Photius, on décida de le reconnaître. Toutefois, il était entendu qu'il donnerait satisfaction pour le passé, se montrerait accueillant pour ses adversaires et renoncerait à toute ingérence en Bulgarie. Une fois de plus, Rome envoya des légats dans la capitale du monde grec, pour mener à bonne fin l'œuvre de réconciliation.

Sur la question bulgare, Photius donna toutes les assurances désirables. On l'aida à ramener la paix dans son Eglise, et on chercha des accommodements pour tous les différends qui pouvaient gêner la bonne entente (879-880). Tout en faisant quelques réserves, principalement sur la manière dont le synode pacificateur avait traité la question du *Filioque* et de l'ordination des « néophytes », Jean VIII homologua, en somme, l'œuvre de ses légats.

Avec le pape Marin, qui avait été autrefois l'âme du concile antiphotien de 869-870, et avec Etienne V, les froissements ne manquèrent pas, mais aucune rupture ne s'ensuivit, et c'est pour le P. Grumel une « conclusion absolument certaine que Photius, depuis sa reconnaissance par Jean VIII, n'a été excommunié... ni par Marin, ni par Adrien III, ni par Etienne V, sous qui sa situation apparaît parfaitement régulière... [1]. »

Un dernier coup de théâtre termine la carrière de Photius d'une manière toute byzantine. L'avènement d'un nouvel empereur le fit descendre défi-

[7] *Dict. de théol.*, art. *Photius*, col. 1575.

[8] Jusqu'à une époque récente, on parlait du « *premier* schisme » de Photius ; nous allons voir que cette appellation doit recevoir une modification.

[9] V. Grumel, A. A., art. cité, *Revue des sciences phil. et théol.*, août 1933, p. 457.

[10] A. Lapôtre, *op. laud.*, p. 68, et note 8.

[1] V. Grumel, *art. cité*, p. 457.

nitivement de son siège (886). Cette disparition n'amena pas encore la paix complète à Constantinople, où les ignaciens intransigeants continuèrent quelque temps leur opposition : détail qui en dit long sur la ténacité de leur rancune.

Photius fut-il excommunié par le pape Formose (891-896) ? Les historiens actuels ne sont pas d'accord sur ce point, d'ailleurs très secondaire, puisqu'à cette époque Photius n'occupait plus le trône patriarcal. De même, à la suite des instances lassantes des ignaciens, Formose, désireux de gagner ces obstinés, aurait-il provoqué une nouvelle scission entre Rome et l'Eglise officielle de Constantinople, en touchant à la délicate qustion de la validité des ordinations conférées par Photius ? *Adhuc sub judice lis est.*

En tout cas, « aucun des successeurs de Formose » n'a condamné Photius, et Jean IX a reconnu « clairement la légitimité de son second patriarcat et la légitimité des ordinations faites par lui à cette époque [2]. »

Enfin, il est avéré qu'au déclin du IXe siècle, et plus probablement sous le pontificat de Jean IX (898-900), les rapports sont normaux entre l'Eglise romaine et l'Eglise de Constantinople. Dans celle-ci, l'accord se fait entre les ignaciens raisonnables et l'autorité patriarcale. Bref, l'ordre règne.

II. — Michel Cérulaire

Entre la liquidation de la querelle photienne et l'avènement de Michel Cérulaire (1043), on compte en gros 150 ans. Durant ce laps de temps, la condition des deux Eglises rivales fut totalement différente. C'est Constantinople qui est, de beaucoup, la plus favorisée ; elle a pour elle la qualité de ses titulaires, leur stabilité, leur autorité, alors qu'à Rome, le Saint-Siège connaît une fortune inverse. Le « siècle de fer » y impose des papes parfois peu recommandables, souvent discutés, et de règne généralement court. Leur action n'est donc guère efficace dans le monde grec, aussi l'Eglise byzantine se fixe-t-elle peu à peu dans son attitude autonomiste.

Pendant cette même période, les difficultés politiques et religieuses n'ont pas fait défaut entre les deux cités ; quelques ruptures même en ont résulté. C'est précisément sur l'une d'elles que se greffe l'avènement de Michel Cérulaire. Ce dernier « n'eut pas à rayer le nom du pape régnant des diptyques de Sainte-Sophie, geste que lui prêtent encore certains historiens [3]. » Aussi bien, la communion religieuse entre Rome et Constantinople était-elle « suspendue depuis de longues années, lorsqu'il fut question de la rétablir en 1053 [4]. » Cette situation qui n'était ni la guerre ni la paix était passée dans les habitudes et devenue, en fait, quelque chose de normal.

Le patriarcat d'Antioche, situé lui aussi en terre d'empire, ne faisait rien habituellement pour rester en rapports avec Rome, et on ne voit pas que les autres sièges patriarcaux aient eu une attitude très différente.

Il semble que, tout comme Photius, Michel Cérulaire ait d'abord tâté de la carrière des honneurs ; puis, à la suite d'un malheur occasionné par la politique, il s'était fait moine. L'arrivée au pouvoir de Constantin IX Monomaque (1042) le tira de sa retraite. Cet empereur en fit d'abord son conseiller préféré et bientôt l'éleva au trône patriarcal, devenu vacant par la mort du titulaire.

Sans être un intellectuel comme Photius, Michel Cérulaire ne laisait pas que d'avoir une intelligence fertile en expédients et une ambition sans bornes : n'avait-il pas rêvé de devenir empereur ? Ce caractère dominateur se trouvait trop à l'aise dans l'Eglise byzantine devenue autocéphale, pour ne pas empêcher, par tous les moyens, un essai d'entente avec Rome.

La politique, qui plus d'une fois avait séparé l'Occident et l'Orient, rapprochait, en 1050, Allemands et Grecs : l'union était nécessaire pour s'opposer à la poussée normande dans l'Italie du sud. Or, comme le pape Léon IX entrait dans ces vues, c'était à brève échéance la reprise des relations entre le pape et le patriarche.

Michel Cérulaire comprit tous les inconvénients que la nouvelle situation aurait pour lui. A aucun prix il ne voulait entrer en rapports avec Rome, car si faible que fût la soumission des patriarches byzantins au Saint-Siège, c'en était fait de l'indépendance. Il prit donc l'offensive, combattit le rapprochement, et déclancha une action contre les Latins de sa ville épiscopale. Au surplus, il fit attaquer les rites et les usages latins par le chef de l'Eglise bulgare. Cette fois encore, la polémique mit en avant des griefs dont beaucoup sont des puérilités. On s'en prit surtout au pain azyme dont les occidentaux se servent pour le sacrifice eucharistique.

A Rome, une longue lettre fut rédigée pour riposter à cette attaque ; on y rappelait la primauté romaine et on y réfutait les accusations des Grecs. Cette réplique, croit-on, ne fut pas envoyée à Constantinople. C'est que les événements, comme il arrive souvent, avaient été plus forts que la volonté des hommes. La victoire des Normands sur l'armée pontificale les rendait plus redoutables à l'empire grec ; le basileus ne devait donc négliger aucune alliance, pas même celle du pape prisonnier. Deux lettres, l'une de Constantin, l'autre de Cérulaire, s'employèrent à réchauffer l'amitié romano-byzantine.

Une ambassade présidée par le cardinal Humbert fut chargée de porter aux rives du Bosphore les réponses de Rome, et de procéder là aux arrangements nécessaires. La désignation du cardinal Humbert n'était pas des plus heureuses. Sans doute se recommandait-il par son habitude des affaires, son érudition, sa connaissance encore que modeste du grec ; mais son caractère déconseillait de l'employer à cette délicate mission. La lecture de ses œuvres nous le montre, en effet, impétueux, dominé par son imagination et sa sensibilité, porté aux solutions extrémistes, usant volontiers d'un langage violent. Léon IX, il est vrai, n'avait guère le choix, depuis que le désastre de Civitella (juin 1053) avait placé la papauté dans l'isolement et la détresse. Enfin, par surcroît de malheur, la réponse destinée au patriarche byzantin était rédigée sur un ton peu bienveillant : on pense que « le terrible cardinal » en est l'auteur.

Un pareil ambassadeur, dans de telles circonstances, ne pouvait mener à bien une tâche aussi ardue.

2 *Ibidem.*
3 M. Jugie, *Dict. de théol.*, article *Schisme Byzantin*, col. 1350.
4 *Ibid.*

Blessé par l'attitude des légats à son égard, et par la lettre dont ils étaient porteurs, Michel Cérulaire conçut quelque défiance, et s'en autorisa pour ne pas reconnaître l'ambassade et ne pas lui donner audience. Puisque le contact direct n'était pas possible, le fougueux légat recourut à la polémique ; mais le patriarche continuant à l'ignorer officiellement, il fallait sortir de cette situation qui paraissait sans issue. C'est alors que, le samedi 16 juillet 1054, les légats déposèrent sur l'autel majeur de Sainte-Sophie, sous les yeux du clergé et du peuple, une sentence d'excommunication contre le patriarche obstiné. A la sortie, ils secouèrent la poussière de leurs chaussures.

Quelle était la valeur de ce geste ? D'abord, il ne visait que Michel Cérulaire et ses fauteurs. Ensuite, en dépit de ses affirmations, le cardinal légat avait-il mission de lancer l'excommunication, dans ces circonstances précises ? C'est plus que douteux : les injures grossières qu'il prodigua au moine Nicétas, peu de temps avant l'éclat de Sainte-Sophie, et qu'il couronna déjà par une excommunication, la réconciliation complète qui suivit, tout cela révèle sa manière d'agir à ce moment. Plus nerveux que jamais, enflammé par son imagination, il fait preuve d'un manque total de pondération et n'a pas conscience de son rôle

Même si de futures investigations nous révélaient que l'ambassade n'a pas outrepassé son mandat, un fait est certain : le 16 juillet 1054, le pape Léon IX était mort depuis trois mois. « Si jamais les légats avaient eu des pouvoirs, ceux-ci ne prenaient-ils pas fin à la mort de leur maître ? [5] » De toute façon, la sentence « paraît, du point de vue canonique, dénuée de valeur, et n'a jamais été approuvée par le Saint-Siège [6]. »

Nous passons sur les divers incidents qui suivirent la scène de Sainte-Sophie. L'excommunication que Michel Cérulaire et son entourage lancèrent exclusivement contre les légats, n'atteignit « ni le pape, ni l'ensemble de l'Eglise latine... », c'était « une simple mesure de représailles contre des étrangers insolents [7]. »

L'incident était clos. Michel Cérulaire par son habileté, Humbert par ses maladresses, avaient fait avorter une tentative d'union. Les Occidentaux contemporains de l'événement n'y accordèrent pas grand intérêt, et il ne compta guère pour les écrivains byzantins. L'Orient, c'est-à-dire Constantinople et finalement les autres patriarcats du Levant, rentrèrent dans l'isolement qui leur devenait naturel.

* *

Sous Urbain II (1088-1099), le nom du pape fut temporairement rétabli aux diptyques de Sainte-Sophie, mais le geste était inefficace. Désormais, progressivement le fossé continuera de se creuser ; les Croisades y contribueront. L'empire grec aurait voulu trouver dans les guerriers occidentaux des collaborateurs dociles, mais l'esprit chevaleresque de ceux-ci s'accommodait mal des procédés byzantins : on parvint rarement à s'entendre, on s'accusa de déloyauté et de perfidie. Lors de la première croisade, les princes normands Bohémond et Tancrède, à l'instar de leurs ancêtres qui s'étaient installés aux dépens des territoires byzantins, ne se gênèrent pas pour attaquer les possessions grecques. Plus que tout, la quatrième croisade fut néfaste à un rapprochement. Le sac de Constantinople par les Occidentaux contribua particulièrement à persuader encore davantage les Grecs, que les Latins étaient des barbares. Le préjugé « raciste » s'implantait plus vigoureusement, et en même temps, le schisme qui s'était greffé sur lui.

Le II[e] concile œcuménique de Lyon (1274) et le concile de Florence (1439) virent des tentatives d'union qui échouèrent. La masse du clergé, des moines et du peuple grec avait, dans ses croyances et dans sa pratique, des habitudes trop invétérées pour consentir à se livrer à l'influence de Rome. La menace turque contre Constantinople n'y changea rien. Séparée de Rome, l'Eglise orientale s'est petit à petit fragmentée en autant d'Eglises autocéphales qu'elle comprend de nations.

Aujourd'hui encore, les polémistes grecs n'ont pas oublié la question du *Filioque*, mais ils se refusent surtout à reconnaître l'infaillibilité doctrinale de l'évêque de Rome et sa primauté universelle de juridiction, définies par le concile du Vatican.

* *

Ce long article montre que ce n'est pas l'attitude de l'Eglise romaine à l'égard de Photius ou de Michel Cérulaire qui a créé le schisme grec. Ce schisme résulte non pas d'une sentence canonique, mais des tendances séparatistes de l'Eglise grecque : elle n'est plus en communion avec Rome, parce qu'elle a voulu être indépendante.

Ce schisme, unique en son genre, semble-t-il, pose une grave question qui n'a pas échappé à notre abonné : « Les prêtres grecs ont-ils conservé la juridiction ? » Certains théologiens ont répondu par l'affirmative [8], en se basant sur ce fait que jamais au cours des siècles le Saint-Siège n'a prononcé d'excommunication solennelle contre le clergé gréco-russe. Mais d'autres raisonnent ainsi : La juridiction est un pouvoir spirituel conféré par le Christ à son Eglise. Or les Eglises nationales de l'Orient grec, sans communion avec le successeur de Pierre, sont-elles de l'Eglise telle que le Christ l'a instituée ? Ils refusent donc au clergé orthodoxe la juridiction ordinaire ou même la juridiction déléguée proprement dite.

Toutefois, à côté de ces modes bien connus de juridiction, d'aucuns, — et le P. Jugie en particulier, — reconnaissent une « juridiction *secrète* et *tacite*, par laquelle le Souverain Pontife — en qui réside la plénitude de la juridiction, pour le plus grand bien des âmes de bonne foi, qui vivent en très grand nombre dans les Eglises dissidentes, séparées du centre de l'unité depuis de longs siècles, — ne retire pas et continue à laisser au clergé dissident non *toute la juridiction ordinaire ou déléguée* qu'il avait avant le schisme, mais la *partie de juridiction* nécessaire pour absoudre validement les péchés au for interne, ou même pour que le prêtre oriental dissident puisse, conformément à son rite, administrer validement, au for externe, le sacrement de confirmation [9]. »

[5] E. Amann, *Dict. de théol.*, art. *Michel Cérulaire*, col. 1691.
[6] M. Jugie, *D. de th.*, art. *Schisme Byzantin*, col. 1356.
[7] M. Jugie, *ibid.*

[8] Tel l'*Ami du Clergé* du 2 avril 1914, qui invoque d'autres raisons que celle rapportée ici.
[9] M. Jugie, *Dict. de théol.*, art. *Pénitence*, col. 1136.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je demande respectueusement à l'*Ami* de traiter prochainement la question de l'antisémitisme.

Plusieurs livres ont paru sur ce sujet ces temps derniers. Ne pourriez-vous pas nous donner à ce propos un aperçu de ce problème angoissant, et nous indiquer clairement l'attitude catholique ? (Je dois traiter prochainement cette question devant des lycéens et dans un groupe de cheminots catholiques).

R. — Dans l'énoncé de cette consultation, il y a deux « prochainement » qui laisseraient au rédacteur chargé d'y répondre un grand remords d'avoir tant tardé, si maintes fois déjà l'*Ami* n'avait averti ses lecteurs qu'il est impossible de répondre sans délai aux questions posées. Les rédacteurs de l'*Ami* sont disséminés et souvent sont chargés d'autres fonctions absorbantes. On voudra bien leur pardonner quelque retard...

Dans le cas présent, le problème étant d'une délicatesse extrême, il convenait de retremper dix fois la plume dans l'encrier avant de rédiger définitivement une réponse pertinente. Et, malgré nos hésitations volontairement prolongées, c'est encore sans enthousiasme qu'aujourd'hui, après plusieurs mois d'attente, nous nous décidons à déférer au désir de notre consultant. Nous lui dirons d'abord ce qu'il aurait pu trouver lui-même en parcourant les dernières années (1936-1939) de l'*Ami ;* ensuite ce qu'on doit tenir pour certain dans la matière ; et enfin ce qui laisse encore prise à des appréciations diverses, sinon divergentes.

* *

I. Les indications déja données par l'*Ami*. — En 1936 : « La question juive à propos de quelques livres récents, » p. 727-735 ; *La Palestine et le mouvement sioniste*, p. 510-512. — En 1938 : « Deux Juifs convertis, les frères Lémann, » p. 385-389 ; *Les Juifs et Jésus* (recension du livre du P. Bonsirven), p. 315 ; « Causerie sur les Revues » du 30 juin, surtout § II. — En 1939 : « Causerie » du 23 février, surtout § I-IV.

Dans ce dernier endroit vous auriez trouvé la plupart des éléments utiles à votre conférence. Les raisons invoquées par Hitler pour justifier son antisémitisme sont, à peu de chose près, les mêmes qu'invoquent les antisémites de toutes nations. Et vous auriez lu la condamnation de l'antisémitisme par Pie XI :

« *C'est un mouvement auquel nous ne pouvons, nous chrétiens, avoir aucune part. La promesse faite à Abraham se réalise par le Christ, et par le Christ nous sommes de la descendance spirituelle d'Abraham... Non, il n'est pas possible aux chrétiens de participer à l'antisémitisme. Nous reconnaissons à quiconque le droit de se défendre, de prendre les moyens de se protéger contre tout ce qui menace ses intérêts légitimes, mais l'antisémitisme est inadmissible...* » (Allocution aux dirigeants de la Radio catholique belge, *Croix* du 17 sept. 1938).

Ces paroles du grand pape tracent le programme catholique, que nous allons nous efforcer de préciser.

* *

II. Ce qu'on doit tenir pour certain dans la présente matière. — Un double devoir : l'un d'ordre *négatif*, l'autre d'ordre *positif*.

1. Le devoir négatif est de ne prêter la main, ni peu ni prou, à l'*antisémitisme* comme tel. L'antisémitisme est défini par Larousse : « un mouvement d'opinion qui s'élève contre les Juifs et tend à faire prendre contre eux des mesures d'exception ». Ce mouvement d'opinion, quel que soit le motif, légitime ou non, réel ou imaginaire, sur lequel il prétend s'appuyer, englobe dans la même réprobation tous les Juifs sans exception : il suffit d'être juif pour mériter d'être traité durement. C'est ce que nous avons appelé l'antisémitisme *comme tel*.

L'antisémitisme invoque divers motifs : motifs d'ordre économique ou social, motifs d'ordre racial ou historique, motifs d'ordre religieux. Ces divers motifs ont été exposés dans l'*Ami* dans les études signalées plus haut, notamment dans l'analyse de l'ouvrage de Bernard Lazare, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes* (1936, p. 728), ou encore *La mystérieuse Internationale juive*, de Léon de Poncins (*ibid*., p. 733), et enfin dans la *Causerie* du 23 février dernier sur l'antisémitisme hitlérien.

Or, si ces motifs peuvent avoir quelque fondement dans la réalité, il ne s'ensuit pas encore que *tous* les Juifs, uniquement parce que Juifs, justifient dans leur personne et dans leur activité les griefs formulés et qu'on est souvent tenté de trop vite généraliser. Et quand, à ces griefs généralisés sans examen suffisant, on ajoute la haine, les menaces, les vexations et, de la part des gouvernements antisémites, des persécutions que réprouvent la morale, le droit naturel, le respect de la personne humaine et de la famille, nous sommes en face d'un antisémitisme gravement coupable, contraire aux exigences fondamentales non seulement de la charité, mais encore et surtout de la justice la plus élémentaire. Si, en raison de fautes dont ils seraient vraiment coupables, *des* Juifs devaient être punis, c'est comme coupables et non comme Juifs que la répression devrait les atteindre : ce ne serait plus alors de l'antisémitisme ; ce serait simplement l'exercice de la justice vindicative.

Si l'on analysait à fond le sentiment d'antisémitisme, on verrait que, de quelque prétexte ou motif qu'il se décore, il est essentiellement un mouvement d'antipathie religieuse ou raciale. Or un tel mouvement est condamné d'avance par la théologie catholique non moins que par le droit naturel.

L'antipathie religieuse ne saurait se concevoir chez un catholique. Tous les hommes, sans exception, sont appelés par Dieu au salut éternel ; pour tous, même pour les Juifs par conséquent, Jésus est mort sur la croix. Ce n'est point parce que, dans un souhait insensé, les meneurs de la foule ont crié, devant le prétoire de Pilate : « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants ! » que Dieu et le Christ ont exclu Israël de la vocation universelle au salut. Commentant cette imprécation des Juifs, S. Jean Chrysostome dit : « Dieu, qui aime les hommes, devant ces insensés qui se maudissent eux-mêmes et leurs enfants, non seulement ne prononce ni contre leurs enfants, ni contre eux-

mêmes, une sentence de condamnation, mais il les recueillera, eux et ceux de leurs enfants qui se convertiront, et il les comblera de myriades de bienfaits. » Le Christ n'a-t-il pas d'ailleurs effacé pour ainsi dire l'imprécation des Juifs, en demandant à Dieu de vouloir bien l'annuler : « Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font ! » (Luc, XXIII, 34).

L'antisémitisme racial n'est pas digne non plus du chrétien. Cette assertion n'est d'ailleurs que la conclusion de la précédente. Dans *La Question d'Israël* du 1er novembre dernier, le R. P. Devaux, des Pères de Sion, l'a démontré à l'évidence en s'appuyant principalement sur des paroles de Pie XI. Ces paroles sont tirées de différents articles de l'*Osservatore Romano* qui les a rapportées, et d'après la traduction française qu'en a donnée la *Documentation catholique* du 5 sept. 1938, col. 1054 et s. Trois textes sont particulièrement expressifs.

Du 15 juillet 1938 : Pie XI appelle le nationalisme exagéré une malédiction. « Le contraste entre le nationalisme exagéré et la doctrine catholique est évident : l'esprit de ce nationalisme est contraire à l'esprit du *Credo*, il est contraire à la foi ». Il est clair, en effet, que les catholiques doivent avoir pour base de leur croyance l'Incarnation du Verbe, Fils de Dieu, et l'universelle rédemption du genre humain, opérée par Lui, unissant tous les peuples et tous les hommes sans exception dans la souveraine paternité divine et la commune fraternité humaine.

Quelques jours après, le 21 juillet, même thèse sur les lèvres du Souverain Pontife : « Catholique veut dire universel, non pas raciste, nationaliste, séparatiste ; non, catholique. Et c'est ainsi que doit être l'Action Catholique. Elle doit s'inspirer de cet esprit, parce qu'il y a quelque chose dont on pourrait dire que c'est plus et mieux que la foi elle-même : l'esprit de la foi. De même, hélas ! il y a quelque chose de bien pire que l'une ou l'autre formule de racisme et de nationalisme : l'esprit qui les dicte. Il faut dire, en effet, qu'il y a quelque chose de particulièrement détestable : c'est cet esprit de séparatisme, de nationalisme exagéré qui, précisément parce qu'il n'est pas chrétien, parce qu'il n'est pas religieux, finit par n'être même pas humain ».

Dans une dernière allocution du 28 juillet, le Pape déclare à nouveau que le racisme représente une sorte de séparatisme humain, « barrières élevées entre hommes et hommes, entre nation et nation, entre peuples et peuples... On oublie que le genre humain, tout le genre humain, est une seule, grande, universelle race humaine ».

A un double titre donc, de chrétien et d'homme, le catholique doit rejeter le principe même de l'antisémitisme.

2. Ce devoir négatif se complète d'un devoir positif, qui n'en est d'ailleurs que le corollaire. Le chrétien doit pratiquer envers le Juif la vertu de charité, selon les règles posées par la saine théologie. Bienveillance naturelle tout d'abord dans les rapports de la vie sociale : les expressions désobligeantes doivent être évitées ; les services exigés par les convenances ne peuvent être esquivés ; toutes les occasions de rapprochements favorisant une estime réciproque seront opportunément saisies. Même dans le domaine religieux, les points de contact, en vue de l'union de ce qu'on est convenu d'appeler aujourd'hui les « forces spirituelles », ne sauraient être négligés. Dans l'ordre strictement surnaturel, c'est pour les catholiques un devoir impérieux de prier pour la conversion des Juifs. Une œuvre existe à Paris, 68, rue Notre-Dame-des-Champs, dirigée par les Pères de Sion, qui est précisément le centre français de l'Archiconfrérie de prières pour la conversion d'Israël. Cette œuvre est bénie et encouragée par le Saint-Siège, qui montre par là aux chrétiens leur devoir. Sait-on que les fils spirituels des deux frères Ratisbonne, juifs convertis, ont eu dans l'œuvre de la prière pour Israël un illustre devancier en la personne de Bossuet, archidiacre de Metz, lequel entreprit dès 1654, à Metz et aux environs, une œuvre de prédication et de prière pour la conversion des Juifs, qui avaient alors droit de cité dans la ville lorraine ? D'ailleurs toute la tradition chrétienne est là pour attester, nonobstant les lois et les règlements d'exception qui durent être pris relativement à la vie sociale des Juifs, que le souci de leurs âmes n'a jamais été absent de la sollicitude de l'Eglise. *Oremus et pro perfidis Judæis : ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum : ut et ipsi agnoscant Jesum Christum Dominum nostrum.* (Office du Vendredi-Saint).

* *

III. Ce qui laisse prise a des appréciations diverses, sinon divergentes. — La vérité et le souci de la morale religieuse aussi bien que des exigences sociales nous obligent à dire maintenant que si l'antisémitisme comme tel est absolument condamnable et condamné par l'Eglise, si la charité la plus grande et le devoir de la prière s'imposent à tout chrétien à l'égard des israélites, il faut néanmoins, en certains cas concrets, mêler à cette attitude bienveillante les prudentes restrictions que l'enseignement de l'Eglise elle-même nous laisse entrevoir, et dont maintes expériences passées et présentes nous montrent l'opportunité.

Quand le Saint-Office condamna, le 25 mars 1928, l'Association des *Amis d'Israël*, il eut soin de noter expressément ce qu'il y avait eu de louable dans les intentions des fondateurs de ce groupement :

« Le Saint-Office, disions-nous alors dans le Commentaire du décret, y avait vu, dès les débuts, la louable exhortation aux fidèles à prier pour la conversion des Juifs et à s'employer à cette conversion. Cette circonstance explique que, à la considération de ce but pieux, de nombreux fidèles, des prêtres, beaucoup d'évêques et de cardinaux, aient fait adhésion à cette association. Son but était d'ailleurs conforme à la tradition de l'Eglise, qui n'a jamais omis de prier pour la conversion des Juifs... Comme le remarque le Saint-Office, (le Saint-Siège) a toujours condamné la haine du juif, *l'antisémitisme*, c'est-à-dire cette attitude, peu chrétienne et au fond sotte, d'opposition, de mépris, et de persécution contre une race, et uniquement pour des motifs de race. » (*Ami* 1928, p. 291).

Mais cette attitude louable fut gâtée par l'insistance des *Amis d'Israël* à rapprocher outre mesure la doctrine, la liturgie, les pratiques du judaïsme et du christianisme. Le Saint-Office l'a noté expressément et par là marqué des restrictions dont il faut tenir compte déjà dans l'ordre purement religieux.

Peut-être dans un passé qui n'est pas bien éloigné, certains écrivains catholiques, dans leur ardeur à combattre l'antisémitisme, ont-ils trop accentué la note de rapprochement entre la religion judaïque et la religion catholique. De ce que les Juifs adorent le même Dieu que les catholiques, et même du fait que la religion mosaïque ait préparé le royaume messianique concrétisé dans l'Eglise, il ne s'ensuit pas qu'on doive admettre l'identité substantielle du dogme judaïque et du dogme chrétien. L'Eglise, avec le dogme christologique et sotériologique, est située, de tous temps, sur un plan qui dépasse la religion particulariste de Moïse : celle-ci, en réalité, n'a fait que conserver, garantie par la structure sévère d'un rigide monothéisme, l'espérance en un Messie futur dont l'influence salutaire universelle n'a jamais été et n'est pas encore comprise des Juifs croyants. Comme l'avouaient sans détour les deux frères Juifs convertis Lémann, c'est le *surnaturel* qui marque la supériorité du catholicisme sur le judaïsme. (Voir 1938, p. 388) [1].

Il suffit de considérer les faits pour constater non seulement les divergences, mais, comme nous le disions déjà en 1936 (p. 732), les oppositions entre les deux croyances. Ces faits sont surtout concrétisés par l'opposition violente des familles juives à la conversion de leurs membres au catholicisme. L'histoire de la conversion des frères Lémann (*Ami* 1938, p. 385-386) et d'autres plus récentes, que la discrétion nous empêche de divulguer ici, montrent de quelle prudence les catholiques doivent user avant de contracter mariage avec des familles juives. Sans doute, de telles unions sont, avec la dispense du Saint-Siège, absolument possibles ; il est rare toutefois qu'elles soient conformes aux exigences spirituelles de la partie catholique.

Le terrain familial n'est pas le seul où un danger d'ordre religieux puisse se produire. Le terrain social est aussi un plan sur lequel un israélite, pleinement logique d'ailleurs avec ses principes religieux, peut nuire gravement aux intérêts catholiques. Nous avons en France l'exemple de la loi du divorce votée sur la proposition du député juif Naquet. On dira peut-être qu'un mauvais catholique en eût pu faire autant. C'est vrai ; mais le mauvais catholique l'eût fait en contradiction avec les principes de sa morale religieuse, tandis que le Juif ne pouvait pas être arrêté par un scrupule de ce genre la loi de Moïse autorisant en certains cas le divorce. Quelles attaques ouvertes ou déguisées un ministre juif chargé de l'instruction publique dans un grand pays catholique ne pourrait-il pas diriger contre l'enseignement catholique ? Quand il y a quelques années, M. Blum proposa aux Alsaciens-Lorrains ou de supprimer l'enseignement religieux dans les écoles primaires publiques ou d'ajouter un an supplémentaire de scolarité, l'évêque de Strasbourg fit entendre une protestation vigoureuse ; les autorités religieuses protestantes y joignirent bientôt leur réclamation, moins vive, mais très nette cependant. Avons-nous entendu, du côté israélite, la moindre parole concordante ? Nous n'en avons aucun souvenir. La charité envers les Israélites ne nous incite vraiment pas à leur laisser les leviers de commande qui leur donneraient l'autorité sur nos institutions les plus sacrées.

Mais ce n'est pas tout.

En condamnant récemment l'antisémitisme dans les termes qu'on sait, Pie XI ajoute cependant : « Nous reconnaissons à quiconque le droit de se défendre, de prendre les moyens de se protéger contre tout ce qui menace ses intérêts légitimes ». Il faut donc admettre que Pie XI entrevoit, pour les chrétiens, la nécessité de se défendre, de se protéger parfois contre les entreprises de certains Juifs.

Avant tout, il importe de ne rien dramatiser et de ne rien généraliser. Nous ne parlons pas des Juifs en général ; le problème ne saurait être posé sur un plan si vaste et si absolu. Comme nous le disions en 1936 (p. 734), *certains* Juifs, de *nombreux* Juifs sont, en France, parfaitement assimilés et l'on peut collaborer avec eux sans arrière-pensée sur le terrain national, familial, professionnel. Mais est-ce le cas de la totalité, et même de tous les Juifs français depuis des générations ?

Nous disions alors que c'était un point d'interrogation qu'il est permis de poser. Et nous pouvons le poser avec d'autant plus de droit que les plus décidés défenseurs de la réconciliation entre catholiques et Juifs l'ont posé eux-mêmes M. Oscar de Férenzy, parlant de la religion juive, n'hésite pas à proclamer « la presque totale incompatibilité entre la stricte observance de cette loi et l'assimilation, entendons par là l'adaptation à la vie normale, aux us et coutumes, aux devoirs sociaux et professionnels en pays chrétiens » (*Les Juifs et nous, Chrétiens*, p. 92). Dans un très bel article (*Le mystère juif : Israël, religion-nation*, dans *La Question d'Israël*, 15 mai 1938), le P. Bonsirven, S. J., déclare qu'en considérant de près la religion d'Israël, « nous touchons à un fait paradoxal. Alors que les Juifs, dans leur vie sociale, s'universalisaient, se rendaient accueillants et pénétrants, la religion dont ils étaient les porteurs, loin de se dénationaliser, comme il eût été nécessaire, renforçait son particularisme. Il est patent qu'elle demeure la religion d'une nation, presque d'une race » (p. 159). Nation plutôt que race, dirons-nous avec Bernard Lazare (voir *Ami* 1936, p. 729).

Mais s'il en est ainsi, quelle prudence ne doivent pas montrer les chrétiens à l'égard des Juifs qui voudraient, en certains cas du moins, servir *d'abord* les intérêts de la nation dispersée qu'ils représentent dans le monde, avant les intérêts généraux de la nation qui les a accueillis ! Le P. Bonsirven lui-même a constaté ce danger, dont il situe les multiples terrains :

« Les Juifs, dit-il, ne peuvent que vivre au sein d'autres nations ; or ils veulent tout à la fois rester eux-mêmes et se mêler des affaires des nations qui les hébergent ; et, étant donné leurs capacités supérieures, ils ne tardent pas à conquérir une influence et une place très disproportionnée à leur nombre ; s'ils représentent le un pour cent de la population, ils arrivent facilement à se ménager le trente pour cent de la puissance, dans le domaine de la finance, du commerce, de la presse, de la politique ; ce sont les résultats auxquels ils étaient arrivés en Allemagne et qu'ils possèdent encore en d'autres pays. » (Cité par de Férenzy, p. 193).

Nous n'avons pas à résoudre ici ce problème si grave, si délicat, si complexe. Nous constatons simplement qu'il donne lieu, chez les sociologues catho-

[1] On lira, à ce sujet, un bon article de M. Dupont, *L'Eglise et le Judaïsme*, dans *La Question d'Israël*, 1er mai 1939, p. 517.

liques, à des solutions fort diverses, parfois fort divergentes. Pour notre part, nous exprimons, sans vouloir l'imposer, notre modeste avis, lequel s'inspire d'ailleurs des conceptions formulées jadis par les frères Lémann. Les catholiques, semble-t-il, et dans la mesure où leur influence peut efficacement s'exercer, doivent éviter deux excès opposés. L'un consisterait à accorder à tous les Juifs naturalisés les mêmes droits civiques qu'aux autres citoyens. L'autre, sous prétexte de préservation sociale, inclinerait à de graves mesures d'exception qui, sans aller aux extrémités hitlériennes, limiteraient d'une façon générale et absolue le rôle des Juifs dans l'ordre économique, politique et social. Il nous semble qu'une discrimination de personnes et de situations doive être normalement faite. Si des Juifs se rencontrent (et il y en a probablement beaucoup) pour qui leur judaïsme est *une simple religion* et qui partagent totalement les sentiments des autres citoyens touchant la patrie, l'intérêt national, le souci de la prospérité collective, alors et à coup sûr les catholiques se doivent non seulement de leur manifester la charité surnaturelle qui s'impose en toute hypothèse, mais encore de les accueillir comme on accueille des concitoyens, avec lesquels on peut diverger d'opinion sur des points secondaires, mais qu'on doit considérer comme des collaborateurs utiles à l'œuvre commune de la prospérité nationale.

Notre consultant voudra bien se reporter à la conclusion de nos recensions de 1936, p. 735. Nous n'avons pas à la modifier.

Q. — Je viens soumettre à votre science le cas suivant, sur lequel nous avons discuté entre confrères sans parvenir à trouver une solution satisfaisante pour tous :

1° Au point de vue spéculatif : A quel moment précis le corps humain reçoit-il de Dieu la vie et à quel moment la perd-il ? Autrement dit, à quel moment l'âme informe-t-elle le corps et à quel moment se sépare-t-elle de lui ?

2° Au point de vue pratique :

a) Doit-on baptiser un fœtus humain, un mois après la conception ?

b) Combien de temps après la mort apparente peut-on donner l'absolution et l'extrême-onction ?

Ladite question sur le mystère de la vie ayant des conclusions pratiques pour le ministère paroissial, nous vous serions très reconnaissants de nous donner à ce sujet le dernier mot soit de la science moderne, soit de la théologie.

R. — Vous nous demandez l'impossible. Le dernier mot *de la science moderne ?* Elle ne l'a pas encore dit, parce que ses recherches ne le lui ont pas encore donné. Chaque jour, à la nature qui lui cache jalousement ses mystères, elle arrache quelque secret. Avant d'aboutir à des conclusions certaines, il lui faut échafauder bien des hypothèses, les vérifier, les mettre à l'épreuve. Au sujet du moment précis où l'âme vient informer le corps ou bien s'en sépare, la science n'est pas encore en mesure de dire à quelle heure, minute et seconde, la vie humaine a commencé ou s'est achevée pour un sujet donné. Mais elle a acquis cependant des précisions, par exemple, pour constater la mort certaine du fait de la putréfaction, ou la possibilité d'un temps indéterminé de vie réelle après la mort apparente indiquée par le dernier soupir.

Le dernier mot *de la théologie ?* S'il s'agit des principes, elle vous le donne ; mais s'il s'agit de leur application à des cas concrets contingents, elle n'est pas en mesure de vous le donner, parce qu'elle attend que la science ait parlé. Ainsi elle vous dit qu'il faut donner le sacrement d'Extrême-Onction au moribond et qu'on peut le donner tant qu'il y a une raison probable de penser que, malgré le dernier soupir, la vie est encore présente : c'est le principe. Mais pour vous fixer la limite du temps au delà duquel on ne peut plus donner le sacrement à tel sujet, ou dans tel genre de décès, elle ne le peut pas d'une manière absolue, parce que dans l'application du principe, elle est dépendante des données de la science.

L'*Ami* a répondu à toutes les questions qui ont fait l'objet de votre discussion. Il vous eût suffi, pour avoir son avis, de vous reporter à ses tables, de consulter notamment les n^os^ du 9 nov. 1933, p. 729, et du 20 déc. 1934, p. 845. Nous nous permettons de vous y renvoyer.

1. — Au sujet de l'*animation*, les scolastiques du Moyen-Age ont longuement discuté pour savoir à quel âge un embryon était assez développé pour recevoir une âme humaine L'Eglise a pratiquement tranché la question, en prescrivant le baptême de tout embryon, si petit soit-il : « Curandum ut omnes fetus abortivi, quovis tempore editi, si certo vivant, baptizentur absolute ; si dubie, sub conditione. » (Can. 747). C'est l'enseignement de la science moderne : « L'enfant, écrit le Dr Surbled (*La Morale dans ses rapports avec la Médecine et l'Hygiène*, t. II, p. 259), reçoit l'animation dès l'instant de sa conception... L'être commence aussitôt son évolution compliquée. Or, il ne croît que parce qu'il vit, et il ne vit que parce qu'il est animé ». Le fœtus reçoit l'âme humaine aux premiers instants de la fécondation, très probablement dès que s'est réalisée, à un instant que nul ne saurait préciser, l'union des deux cellules, venues du père et de la mère : c'est l'enseignement commun. C'est pourquoi, tout produit de conception humaine, à quelque stade de vie, simplement embryonnaire ou plus développée, doit, s'il accuse la présence de la vie, être baptisé.

2. — Le seul signe certain de la *mort*, c'est-à-dire, de la séparation effective de l'âme et du corps, est la putréfaction. Donc de l'instant du dernier soupir au premier indice certain de la décomposition, il peut n'y avoir que mort apparente. D'où pratiquement, on peut encore, sous condition, oindre et absoudre, avec chance de validité. L'Extrême-Onction est préférable à l'absolution, en raison des moindres dispositions dont elle se contente pour produire la rémission des péchés.

Voici, d'après les hypothèses médicales les mieux fondées, ce qui paraît devoir être retenu par les moralistes.

a) Dans le cas de décès *par maladie ordinaire*, il est assez probable que la vie persévère encore pendant les cinq minutes qui suivent immédiatement le dernier soupir. Pendant la demi-heure suivante, on peut le penser encore avec une probabilité atténuée qui va décroissant à mesure que l'aiguille tourne. Passé ce laps de temps, on n'a plus même de probabilité, il faut dire tout simplement qu'on n'en sait rien ; la rigidité des membres est plutôt une indication effective que la mort est fort probable ; seule la putréfaction en donne la certitude.

b) Dans le cas de *mort subite*, par exemple, à la suite d'une syncope, d'un arrêt brusque du cœur, d'une hémorragie interne, d'une commotion électrique, d'une simple noyade, etc., alors que le corps et ses organes ont à peu près gardé leur état normal, on peut admettre avec probabilité que la vie peut demeurer latente durant 2 et même 3 heures.

C'est sur ces données que le moraliste établit les conclusions pratiques suivantes : Durant le temps que la vie latente est probable après le dernier soupir (c'est-à-dire, 5 minutes dans le cas de mort ordinaire, et 2 heures dans le cas de mort subite), on peut et on doit conférer les derniers sacrements. Durant les moments qui suivent ce laps de temps (c'est-à-dire 25 minutes et jusqu'à 3 h. respectivement selon les cas), on peut encore et on doit, parce qu'il y a encore espoir fondé de secourir efficacement le moribond. Après cela, c'est-à-dire, jusqu'à ce qu'apparaisse la rigidité, on peut encore, mais l'espoir de subvenir utilement au moribond est tellement hypothétique qu'il n'y a pas obligation.

D'où nous concluons :

1° Une heure après la mort apparente, en cas de mort naturelle : on peut conférer les sacrements, mais on n'y est pas obligé.

2° Deux heures après, en cas de mort violente par accident ou de mort subite, par embolie du cœur : on peut et on doit.

3° Quatre heures après et davantage, s'il s'agit d'un noyé ou d'un électrocuté : on peut, mais on n'y est pas obligé.

Evidemment, dans tous ces cas, on mettra la condition : *Si capax es*.

Si, avec le temps, la science nous apporte des certitudes qui modifient les données actuelles, la théologie modifiera, elle aussi, ses conclusions d'application pratique.

Q. — C'est une doctrine communément admise de nos jours que la Sainte Vierge, comme elle a été exempte de péché, a été exempte aussi de concupiscence. Mais si ce dernier privilège, comme le premier, semble bien exigé par la Maternité divine, peut-on dire qu'il résulte nécessairement de l'Immaculée Conception ?

Plusieurs théologiens raisonnent ainsi : la concupiscence est l'effet du péché ; or Marie est sans péché ; donc elle est exempte de concupiscence. — Ne pourrait-on pas répondre que l'exemption du péché n'implique pas plus l'exemption de la concupiscence, que la destruction du péché n'implique la destruction de la concupiscence ? Il est de foi que le baptême efface en nous tout ce qui a raison de péché ; cependant il laisse subsister la concupiscence. Exempte, préservée du péché, Marie pourrait bien n'être pas, du fait de cette exemption et préservation, exempte et préservée de la concupiscence. Il restera toujours vrai que la concupiscence est l'effet du péché, comme l'ignorance, la souffrance et la mort ; mais l'effet du péché d'Adam. Normalement, Adam nous transmet avec le péché proprement dit, qui est la privation de la grâce sanctifiante, *quod mors est animæ*, comme s'exprime le concile de Trente, les conséquences du péché qui sont la concupiscence, l'ignorance, la souffrance et la mort. Mais on ne voit pas pourquoi cette infusion de la grâce sanctifiante au premier moment de la conception de Marie, qui la préserve de la tache originelle, empêcherait nécessairement les autres effets de se produire, rendant la Vierge exempte de concupiscence et lui conférant comme à nos premiers parents avant leur chute le privilège de l'immortalité. De fait, si la Sainte Vierge est morte, c'est sans doute parce qu'il convenait qu'en cela même elle fût semblable à son divin Fils ; mais n'est-ce pas aussi parce que, descendant d'Adam pécheur, elle devait naturellement mourir ?

J'aimerais avoir l'avis du docte *Ami* sur ce sujet.

R. — Le docte *Ami* vous donnera son avis, en vous faisant cependant observer qu'il vous eût été facile, en consultant les *Tables*, de trouver la réponse à votre question dans le n° du 3 décembre 1936, p. 753. Si nous y revenons aujourd'hui, c'est parce que les termes mêmes de votre consultation nous incitent à apporter quelques précisions nouvelles.

* *

Tout d'abord, reconnaissons avec notre correspondant que la doctrine attribuant à la Vierge Marie toute immunité par rapport à la concupiscence est aujourd'hui une doctrine universellement admise dans la théologie catholique. Sans être de foi, elle doit être qualifiée d'enseignement commun, dont il n'est pas permis de s'écarter, le moindre dissentiment sur ce sujet constituant une faute grave de témérité.

Mais cet accord des théologiens sur le *fond* même *de la doctrine* ne s'étend pas aux *preuves* qu'ils en apportent. Et l'exposé de notre consultant, rigoureusement orthodoxe, montre bien qu'il y a des divergences possibles.

Pour bien situer le problème, signalons ensuite le déplacement de perspective qui s'est opéré dans le champ théologique depuis l'enseignement et surtout la définition de l'Immaculée Conception. — Dans l'ancienne perspective d'une simple sanctification de Marie aussitôt après sa conception, perspective aujourd'hui hérétique, les théologiens admettaient généralement que la Vierge avait été préservée de la concupiscence. Mais ils estimaient que cette préservation, tout au moins jusqu'au moment de l'Incarnation du Verbe, avait été un simple enchaînement *(ligatio)* du foyer de la concupiscence, enchaînement qui, tout en laissant subsister le foyer en lui-même, arrêtait tout mouvement désordonné de la nature inférieure. Telle est l'opinion exprimée par S. Thomas dans la *Somme théologique*, III^a, q. 27, a. 3. — Aujourd'hui, les théologiens estiment que cette opinion, étant donné la certitude de la conception immaculée de Marie, manque totalement de fondement [1]. Ils enseignent donc communément (tout en reconnaissant encore la probabilité de l'opinion du Docteur angélique) que, dès le premier instant de la conception immaculée, le foyer de la concupiscence a été complètement éteint en Marie. Et c'est la doctrine que nous tenons nous-mêmes.

Enfin, assez communément (mais nous ne partageons pas cet avis) on reconnaît avec notre consultant que l'extinction du foyer de la concupiscence en Marie ne dérive pas nécessairement du privilège de l'Immaculée Conception. Voici, par exemple, ce qu'affirme à ce sujet un excellent au-

[1] Cf. Van Noort, *De Deo Redemptore*, n. 260 ; — d'Alès, *De Verbo Incarnato*, p. 435. — Mgr Diekamp fait observer judicieusement que la conception moderne du foyer complètement éteint est, en somme, identique à celle que S. Thomas se faisait du foyer simplement maîtrisé. Cf. Diekamp-Hoffmann, *Theologiæ dogmaticæ Manuale*, t. II, § 43, p. 409.

teur dont nous avons récemment (p. 226) présenté le *Compendium* de Mariologie :

« Il faut noter avec soin que cette absence de sujétion de l'âme à Dieu et d'immunité de la concupiscence peut provenir d'une double source : 1) de la nature elle-même ; parce qu'en vertu des éléments de la nature, l'âme n'est pas nécessairement soumise à Dieu d'une façon docile et ses puissances inférieures ne sont pas naturellement dirigées vers l'obéissance aux puissances supérieures ; 2) du péché, qui a fait perdre à l'homme les dons préternaturels.

Aussi, dans l'homme justifié, bien que le péché originel soit vraiment effacé, demeure un double désordre : le manque de soumission de l'âme à Dieu et la concupiscence et ce, à un double titre : 1) non pas en tant que ces deux désordres constituent un péché, mais en tant qu'ils sont la suite du péché, et 2) en tant qu'ils sont un défaut naturel à l'homme.

En la Bienh. Vierge Marie, ces défauts n'ont pu demeurer en raison de leur relation au péché originel, puisque Marie n'en fut jamais souillée, mais la nécessité naturelle demeurait en Marie : aussi nonobstant l'Immaculée Conception qui l'empêchait de ressentir en elle les suites du péché originel, on ne peut encore, du seul fait de l'Immaculée Conception, déduire que Marie dut être préservée de la concupiscence ou ornée de l'intégrité originelle, puisque ce sont là des privilèges que Dieu doit concéder gratuitement en plus de la préservation du péché originel. » (I. Keuppens, *Mariologiæ Compendium*, n. 128).

* *

Pour montrer qu'en Marie le foyer de la concupiscence fut totalement enlevé, cet auteur invoque quatre arguments :

1° La plénitude de grâce en Marie exige que la grâce règne complètement en elle ; ce qui ne serait pas si la concupiscence pouvait encore y demeurer et y produire quelque mouvement désordonné, bien que non coupable ;

2° L'Immaculée Conception elle-même est un motif de haute convenance de la suppression en Marie de tout foyer de concupiscence. Si, en droit, la concupiscence est un défaut naturel de l'humanité, en fait, selon les conditions historiques de cette humanité, elle est tellement liée au péché originel comme à sa cause qu'il semble difficile qu'elle ait pu subsister en celle dont la conception fut sans péché ;

3° La Vierge n'ayant commis aucun péché, même véniel, n'a pas pu ressentir les mouvements désordonnés qui, même non coupables, sont pour nous cependant si souvent une attirance vers le péché ;

4° Enfin, il semble qu'il faille concéder à la nouvelle Eve les dons libéralement départis à la première, à moins que ne s'y oppose l'économie de la Rédemption. Or l'existence du foyer de la concupiscence en Marie, loin d'être exigée par la Rédemption, semble plutôt y faire obstacle.

* *

Voilà un aperçu de démonstration possible. Mais il est permis — et nous avons fait pressentir que tel était notre avis — de voir dans l'absence de concupiscence en Marie un strict corollaire de son Immaculée Conception.

Le P. Terrien, dans son beau livre *La Mère de Dieu*, t. II, p. 95-96, s'exprime ainsi :

« Ce privilège d'une *intégrité* parfaite n'est pas un fait isolé dans la vie surnaturelle de la bienheureuse Vierge. Il se rattache indissolublement à ses autres prérogatives : à la Conception immaculée, *comme un effet à sa cause...*

...D'où vient, en effet, la convoitise, et plus généralement l'insoumission de nos facultés inférieures, imagination, appétit sensible, vis-à-vis de la raison ? La réponse est déjà connue : du péché d'origine. La convoitise entre en nous comme une part de notre héritage du péché. La conséquence s'impose. Puisque la Sainte Vierge fut absolument préservée de la faute originelle, elle dut être par cela même pleinement exempte et de la concupiscence et de ses annexes.

Vainement on objecterait, pour échapper à cette conclusion, que le baptême, en nous délivrant du péché d'origine, nous laisse la convoitise comme une matière de combats et de victoires ; d'où l'on pourrait inférer, semble-t-il, que l'exemption du péché n'emportait pas avec elle en Marie l'exemption de la concupiscence.

Il est vrai, répondrais-je, la convoitise demeure dans les baptisés. Mais cela ne tire pas à conséquence pour la Mère de Dieu. En voici la raison convaincante. Le baptême n'a pas fait pour nous obstacle à l'invasion du péché. Il n'en préserve pas ; il l'efface. Donc, la concupiscence entre nécessairement avec lui ; mais il n'est pas nécessaire qu'elle disparaisse à l'heure même où Dieu nous délivre du péché, puisqu'elle en est séparable. — Tout autre est la condition de Marie. Le privilge de préservation qui ferma l'entrée de son âme au péché empêcha du même coup l'entrée de la convoitise ; car elle vient à la *suite* du péché, c'est-à-dire, par la privation de la grâce originelle, comme l'intégrité aurait elle-même suivi dans l'homme innocent la transmission de cette même grâce. On comprend dès lors toute la portée des paroles de la bulle *Ineffabilis*, où le dogme de la Conception immaculée de Marie fut promulgué par Pie IX. Il y est dit qu'elle fut rachetée d'une manière *plus sublime* ; non seulement parce que la vertu du sang du Christ la préserva du péché qu'elle devait, en vertu de son origine, contracter comme les autres fils d'Adam ; mais encore parce qu'elle fut totalement exempte de notre tendance native au mal, triste fruit du péché. »

* *

En ces réflexions, notre correspondant trouvera déjà peut-être quelque indication utile. Mais, puisqu'il nous demande notre avis, nous répéterons ce que nous avons déjà dit en 1936.

Pour bien comprendre le lien logique entre le privilège de l'Immaculée Conception et l'immunité de la concupiscence en Marie, il faut corriger la théologie moderne sur l'essence du péché originel et revenir aux conceptions de S. Thomas.

Notre consultant saisira immédiatement la divergence profonde qui oppose sa conception à la nôtre. « Adam, dit-il, nous transmet avec le péché proprement dit QUI EST LA PRIVATION DE LA GRACE SANCTIFIANTE, *quod mors est animæ*, comme s'exprime le concile de Trente, les conséquences du péché qui sont la concupiscence, l'ignorance, la souffrance et la mort ». — Nous, nous disons que le péché originel n'est pas *adéquatement* constitué dans son essence par la privation de la grâce sanctifiante. On pourrait peut-être même se demander avec le P. Kors et son école, si la privation de la grâce sanctifiante n'est pas plutôt annexée au péché originel qu'incluse formellement en lui. Quoi qu'il en soit de cette nuance dans l'interprétation authentique de la pensée thomiste, un point est certain : c'est que S. Thomas *inclut toujours la concupiscence dans le péché originel, dont elle constitue l'élément matériel*. La position de notre consultant (qui est encore, hélas ! celle de tant de théologiens et de manuels) procède, ainsi que nous le disions

en 1936, de la conception minimisée que l'apologétique antiprotestante nous a donnée, depuis Soto, du péché originel. D'après cette conception, la concupiscence n'appartiendrait pas à l'essence du péché d'origine ou n'y appartiendrait que d'une manière dérivée. Dans cette hypothèse il est facile de se figurer la Vierge exempte du péché originel, mais soumise par la loi naturelle à ce qui n'appartient que lointainement au péché originel lui-même, à titre de simple suite ou de punition. Nous admettons, au contraire, que le péché originel n'est pas constitué seulement par la privation de la grâce sanctifiante, suite de la désobéissance du premier homme ; mais qu'il est la *privation de la justice originelle*, « de sorte que le péché originel est matériellement la concupiscence, mais formellement l'absence de justice originelle » (I-II, q. 82, a. 3). La concupiscnce est donc un élément *essentiel* du péché originel, dans l'ordre matériel. Mais s'il en est ainsi, la Vierge Marie, préservée du péché d'origine, l'a été, par le fait même, de la concupiscence qui appartient à l'essence même de ce péché [1].

C'est ici qu'intervient utilement la réponse du P. Terrien à l'objection tirée du baptême, le baptême effaçant le péché originel quant à son élément formel. Mais ici encore il nous faut compléter cette réponse. Le baptême efface le péché originel non seulement dans son élément formel, privation de la rectitude originelle, mais encore dans l'élément matériel, concupiscence, en tant que la concupiscence revêt en l'homme qui n'est pas encore baptisé un caractère peccamineux. Cette concupiscence subsistera après le baptême, comme suite du péché, laissée aux chrétiens pour le combat et l'exercice, ainsi que s'exprime le saint concile (Sess. V, can. 5). Qu'on nous permette de rappeler encore une fois la belle doctrine de Bossuet sur ce point :

« Comme (la concupiscence) est inséparable de notre naissance et qu'elle vient avec la vie d'Adam devenu pécheur, elle nous fait un avec lui en cette qualité et contient tout son péché en elle-même... Le concile de Trente, en expliquant en quel sens elle peut être dite péché, décide à la vérité qu'elle ne l'est pas véritablement et proprement, NON VERE ET PROPRIE ; mais c'est, dit-il (sess. V, can. 5) *dans les baptisés*, IN RENATIS ; ce qui semble bien indiquer que, dans les autres et avant ce sacrement, c'est un péché *véritable et proprement dit*, tant à cause qu'elle domine dans les âmes où la grâce n'est pas encore et qu'elle y met un désordre radical, qu'à cause qu'elle est le sujet où s'attache la faute d'Adam et le péché d'origine. » (*Défense de la Tradition et des Saints Pères*, l. VIII, ch. 27).

* *

Pour répondre complètement à la question posée, il faudrait encore parler de l'ignorance, de la souffrance et de la mort. Mais sur ce point nous n'avons rien à ajouter à notre article de 1936.

Q. — Nous sommes deux missionnaires prêtres, mon Supérieur et moi, dans le poste de mission où je réside. En arrivant ici, j'ai reçu de mon Supérieur la consigne de laisser dans leur erreur ceux qui s'accusent d'avoir manqué à la messe le dimanche, alors que, de toute évidence, ils sont à telle distance que, de l'avis de nos Statuts, il n'y a point péché mortel pour eux à manquer à la messe. Cela me paraît fort curieux.

D'autre part, si je forme la conscience de mes nègres d'une manière autre que celle de mon Supérieur, les Noirs en parleront rapidement entre eux et diront : « Avec le Père Supérieur, il y a péché ; avec le jeune Père, il n'y a pas péché. »

Voici comment les choses se présentent. Un pénitent s'accuse : « J'ai manqué à la messe une fois, puis j'ai fait une communion sacrilège, parce que j'ai communié en ayant manqué la messe la semaine précédente. » Je lui demande : « Où habites-tu ? » — Il répond : « A 15 kilomètres ». Je questionne : « Quand tu as communié, croyais-tu avoir commis un péché mortel ? » — Il répond : « Oui, puisque je n'avais pas été à la messe le dimanche précédent. »

Donc ce brave homme a commis deux péchés, un péché en manquant à la messe, un autre péché en communiant bien qu'il ait manqué à la messe. Il faudrait l'instruire, me semble-t-il, de toute évidence, lui dire qu'il n'y a pas d'obligation à assister à la messe à une pareille distance, mais que la chose est utile et conseillable. Or voici comment raisonne mon Supérieur : « Il ne faut pas dire au pénitent qu'il n'y a pas de péché à manquer la messe le dimanche, car, bien que de fait il n'y ait pas péché, *sa persévérance pour l'avenir* (gros argument !), la nécessité pour lui de faire quelque chose qui coûte, permettent de ne pas l'instruire et de lui laisser croire qu'il y a péché à manquer à la messe, même quand on habite loin de l'église... »

Que pense l'*Ami* d'une pareille théorie ?

R. — La théorie de votre supérieur, *salva reverentia*, est, objectivement parlant, tout simplement détestable ; il doit la laisser de côté immédiatement, et vous ne devez pas en tenir compte.

Nous comprenons très bien et louons le désir apostolique du missionnaire qui veut assurer la persévérance de ses jeunes chrétiens. C'est à l'occasion de la messe dominicale célébrée à la mission qu'il leur continue l'enseignement catéchétique qui les maintiendra dans la foi de leur baptême, et assurera dans leurs âmes le progrès de la vie surnaturelle. Le sacrifice d'une marche longue et pénible, généreusement consenti chaque dimanche, fait apprécier davantage le prix de la messe, et forme le chrétien à la vertu. Tout cela est très vrai.

Mais l'apostolat ne doit pas s'exercer aux dépens de la vérité. Seule, la vérité donne le salut, tandis que l'erreur est génératrice de péché. Vous en avez la preuve tangible dans l'exemple rapporté. Par conscience erronée, le noir fait un péché. Objectivement, son omission n'est point peccamineuse, puisque la distance l'excuse de l'accomplissement du précepte dominical ; mais subjectivement, elle lui est imputée à péché, parce qu'il

[1] Jamais S. Thomas ni les anciens théologiens n'ont défini le péché originel par la privation de la grâce. Il serait d'ailleurs inexact d'affirmer, comme on l'a fait parfois, que le concile de Trente a posé les principes d'une évolution de la pensée de l'Eglise sur ce point. On sait que le concile n'a voulu donner aucune définition précise de la *nature* du péché originel en nous. Mais, dans les définitions que les Pères ont données au cours des débats, les formules les plus accusées sont, comme chez les théologiens mineurs, *carentia justitiæ originalis*, ou *concupiscentia cum reatu*, jamais *privatio gratiæ sanctificantis*.

La formule la plus précise, donnée au concile de Trente, a été proposée par Pasquale, O. P., évêque de Motola : « *Privatio justitiæ originalis, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali ; omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali sicut quoddam materiale ;... ideo peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero defectus originalis justitiæ.* » (Voir A. Michel, *Les décrets du concile de Trente*, p. 51).

croît offenser Dieu. Puis un péché en entraîne un autre : le noir avec une conscience chargée de faute grave reçoit la sainte communion avec la conviction encore de faire un sacrilège.

Or, la saine théologie impose au confesseur le devoir de redresser la conscience erronée, notamment quand elle cause le mal du pénitent et ruine la gloire de Dieu. C'est le cas. D'urgence donc, et c'est *un devoir*, il faut éclairer le pénitent pour que ses actes, indemnes de mal en eux-mêmes, ne soient point pour lui, par erreur, l'occasion de péché qui offense Dieu et damne son âme.

Treize kilomètres pour se rendre à la messe le dimanche ! C'est beaucoup pour le piéton, c'est peu pour l'automobiliste. C'est, chez nous, une distance suffisante pour excuser le piéton ; chez vous, chez vos noirs plus agiles à la marche, on a raison d'exiger davantage qu'en France. Mais précisément l'Autorité ecclésiastique a jugé, dans vos Statuts, qu'une distance de 13 kilomètres vérifiait l'*incommodum grave* requis par les théologiens pour constituer la raison suffisante qui excuse le fidèle de l'accomplissement du précepte. Elle est compétente pour porter ce jugement. Que tous suivent donc exactement ses directives, appliquent les principes de la théologie morale fixant les devoirs du confesseur touchant la réforme des consciences erronées, et il n'y aura plus de désaccord entre le Supérieur et le jeune Père, pour le plus grand bien des âmes, et la plus grande gloire de Dieu. *Veritas liberabit vos.*

Q. — L'*Ami* pourrait-il me dire ce qu'il pense d'une décision prise par notre Vicaire apostolique au sujet de la communion des enfants ?

« La règle est que chaque enfant chrétien est appelé tous les 18 mois à la Mission pour 2 semaines d'instruction ». En dehors de cela, les enfants chrétiens n'ont que très peu d'instructions chez eux au village, une douzaine d'heures par an au maximum ; d'aucuns n'en ont même point du tout. Aussi il n'est pas rare de trouver des enfants qui d'une période catéchistique à l'autre ont tout oublié, même le signe de la croix, leur *Pater*, l'unité de Dieu, la Trinité des Personnes, celle des Personnes qui se trouve dans l'Eucharistie, etc.

Or dans ces conditions un confrère demandait que, lorsque ces enfants reviennent pour une période catéchistique, on ne les admit pas à la communion avant de leur avoir fait passer un examen, et les y avoir préparés pendant quelques jours, persuadé, disait-il, que 8 communions un peu préparées valaient mieux que 15 exposées à la nullité, et peut-être même au sacrilège.

Ce confrère a été taxé de jansénisme, et c'est alors qu'il a été décidé que désormais dans le Vicariat « il ne faut pas retarder leur confession au delà du 2e jour, c'est-à-dire au delà du lendemain de leur arrivée, de sorte qu'ils puissent communier sans plus de retard. »

R. — Si nous comprenons bien votre question, il s'agit non de l'admission des enfants à la communion *pour la première fois*, mais à l'occasion de leur retour à la mission, alors qu'ils ont déjà communié dans le passé.

Le désaccord entre le Vicariat et le confrère missionnaire est sans doute plus apparent que réel. Chacun seulement juge d'un point de vue différent : le Vicariat considère les conditions nécessaires pour que la communion produise *ex opere operato* ses fruits normaux dans l'âme des petits communiants ; le missionnaire considère les conditions utiles pour qu'elle produise des fruits plus abondants.

Or, que faut-il pour que la communion produise ses fruits *ex opere operato ?* Que le sujet soit baptisé et en état de grâce. Dans l'Eglise des temps antiques, on donnait la communion aux petits enfants avant l'usage même de la raison. Aujourd'hui, la coutume sanctionnée par la loi ecclésiastique l'interdit. C'est par respect pour la Sainte Eucharistie. C'est aussi parce qu'en réalité ils n'en ont pas besoin. La vie surnaturelle qu'ils ont reçue au baptême n'a pas besoin de la réfection eucharistique, puisqu'elle n'est pas amoindrie en eux par le péché ou les tentations dont ils sont encore heureusement indemnes : « Pueris, qui propter ætatis imbecillitatem nondum hujus sacramenti cognitionem et gustum habent, Eucharistia ne ministretur » (can. 845, § 1). Il faut donc attendre qu'ils aient cette connaissance et ce goût, par une instruction et une éducation appropriées, avant de la leur donner.

Mais voici que le même canon, § 3, précise : « Extra mortis periculum plenior cognitio doctrinæ christianæ et accuratior præparatio merito exigitur, ea scilicet, qua ipsi fidei saltem media necessaria necessitate medii ad salutem pro suo captu percipiant, et devote pro suæ ætatis modulo ad sanctam Eucharistiam accedant. » Cette *plenior cognitio* exigée pour la première communion ne va pas très loin : les vérités nécessaires de nécessité de moyen, et encore *pro suo captu*, selon la capacité intellectuelle des enfants.

Les enfants de votre mission ont reçu, et au delà, cet enseignement lors de leur admission à la communion pour la première fois. Exigerez-vous davantage quand ils reviennent pour la 2e, la 10e fois, un an, deux ans plus tard ? De quel droit ? Le Code n'exige pas, à mesure qu'ils avancent en âge, une instruction plus développée chez les enfants, pour continuer de les recevoir à la sainte Table. Que celle-ci soit désirable, oui ; mais qu'elle soit exigée, non. C'est peut-être en cela que le confrère missionnaire fait erreur.

— Les enfants, objectez-vous, sont très peu instruits. Ils ont même oublié ce qu'on leur avait appris, au point qu'à les examiner, on est effrayé de leur ignorance sur les vérités élémentaires du catéchisme.

— C'est vrai, mais est-ce un motif pour leur refuser la communion ? Non, certes, car, une fois confessés de leurs péchés, ils ont les dispositions nécessaires pour recevoir la sainte communion. Ils n'ont pas perdu la foi parce qu'ils ont oublié certaines vérités importantes, comme la présence de la deuxième Personne dans l'Eucharistie, voire la Trinité des Personnes dans l'Unité divine. Ils ont fait jadis un acte de foi sur ces vérités ; ils les ont oubliées, mais leur acte de foi les renferme encore implicitement, parce qu'ils croient tout ce qu'ils ont cru explicitement, tout ce qu'on leur a enseigné, tout ce qu'ils savaient et ne savent plus, tout ce qu'un chrétien doit croire. Baptisés et en état de grâce, ils ont les dispositions nécessaires pour que la communion produise en leur âme ses fruits *ex opere operato.* On ne la leur refusera donc pas. Autrement, ce serait faire de la communion, pour ces enfants, une récompense à leur instruction religieuse. Or,

une telle conception de la communion est opposée à l'esprit de l'Eglise, parce qu'elle est fausse.

Du reste, n'exagérons rien. Des enfants qui font leur prière, leur signe de croix, qui ont déjà reçu la sainte communion, ne sont pas totalement ignorants de la Trinité, de la présence de Notre-Seigneur dans l'Eucharistie. Ils ne s'expliquent pas en théologiens, mais ils ont une notion qui, sans être bien étendue, répond encore à la *plenior cognitio* du canon cité plus haut. Et nous le répétons : si la communion leur a été donnée une fois avec un bagage scientifique religieux des plus légers, pourquoi ne leur serait-elle pas renouvelée aux mêmes conditions ? La communion n'est pas un prix d'instruction religieuse.

Après cela, bien loin de nous, certes, de discréditer l'enseignement religieux. C'est le devoir des enfants, comme des adultes, d'étudier les vérités de la religion pour éclairer toujours davantage leur foi, afin de produire, par voie de conséquence, puisque *nil volitum quin prœcognitum*, des actes d'amour toujours plus parfaits. C'est pourquoi vous les faites périodiquement revenir à la mission. Le confrère missionnaire a cent fois raison, et le Vicariat pense tout comme lui, de désirer pour les enfants un degré plus élevé de connaissance religieuse, qui motivera leurs actes de foi, d'espérance, d'amour, leur permettra de réaliser une préparation et une action de grâces plus soignées, plus ferventes, d'où découlera de leur communion une plus grande abondance de grâces. Mais pour avoir cette abondance variable et accidentelle dans le communiant, est-il nécessaire de le priver des grâces normales, régulières pour tout communiant qui s'approche en état de grâce ? Est-ce que, au contraire, la communion du second jour de la récollection religieuse à la mission n'est pas de nature à favoriser dans l'enfant ses dispositions à recevoir l'instruction catéchétique qui va lui être donnée durant tout son séjour ? Le Verbe se donne par la parole et par l'Eucharistie. Les deux modes ne s'excluent pas, mais se complètent pour produire l'union de la vie surnaturelle, fin dernière de notre vie religieuse.

Le Vicariat a donc été des plus sages, — et le fait présent sera un motif de plus pour lui accorder votre confiance dans ses décisions pratiques, — en prescrivant de ne pas renvoyer la confession des enfants au delà du 2e jour, pour leur permettre la communion sans retard. Dans ce laps de temps, les missionnaires catéchistes auront suffisamment le temps de leur rappeler les vérités principales qu'ils auraient désapprises. Ils communieront, soyez-en bien certain, avec fruit, et de jour en jour communion et instruction produiront dans leurs âmes une abondance croissante de faveurs surnaturelles.

Nous avions donc raison de penser que Vicariat et missionnaire n'étaient qu'apparemment en désaccord. L'un et l'autre désiraient le plus grand bien pour les enfants, mais en concevaient différemment le moyen de réalisation : communion immédiate avec les dispositions strictement nécessaires, ou communion retardée avec les dispositions plus parfaites dues à une plus longue préparation. Toutefois, le confrère missionnaire en disant que 8 communions préparées valaient mieux que 15 exposées à la nullité, commettait un excès de langage qui dépassait sa pensée. La communion mal faite est le plus souvent nulle et sacrilège ; elle est simplement nulle, dans le cas où le communiant ignore son manque des dispositions nécessaires. Il pensait aux enfants qui ne savent même plus faire le signe de croix, réciter le *Pater*. Ils sont l'exception. Et à toute règle édictée par l'Autorité, il y a toujours quelque exception. Si donc les catéchistes rencontrent des enfants qui font exception par leur ignorance, ils feront aussi pour eux exception à la règle et retarderont leur accès à la sainte Table de quelques jours. Le Vicariat ne s'y opposera pas. Ainsi Vicariat et missionnaire seront en parfait accord.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Abbé Joseph Deroux, docteur en droit canonique, professeur au Grand Séminaire de Nîmes. — **La Vie commune du clergé séculier et le droit ecclésiastique.** — Un fort vol. de 310 p. in-8 raisin, 25 f. — S'adresser directement à l'auteur, 2, rue des Jardins, à Nîmes (Gard).

S'il est un ouvrage d'une brûlante actualité, c'est bien celui-ci, où l'auteur se propose de porter un jugement sur le mouvement communautaire qui à l'heure actuelle, comme on le sait, rencontre une faveur marquée de la part des autorités ecclésiastiques comme du clergé lui-même.

Tout d'abord, une question de méthode s'est posée à M. Deroux. On peut, dit-il en substance, partir d'un grand principe d'ordre transcendant pour en déduire une série de principes secondaires dont l'ensemble constituera comme une théorie de la vie commune : méthode *inductive*, qui est celle des protagonistes du mouvement. On peut aussi adopter un procédé *déductif*, qui cherchera les éléments de cette même théorie dans les documents du droit écrit ou dans les pratiques du droit coutumier, et confrontera avec eux les réalisations actuelles : c'est la méthode juridique.

Ne chicanons pas l'auteur sur les qualificatifs qu'il donne à ces deux méthodes : un philosophe ombrageux trouverait sans doute à y redire. Mais le présent ouvrage, thèse de droit canonique, devait être conçu d'après la seconde. En conséquence, il part du can. 134, le seul endroit du Code où il soit question de vie commune pour le clergé séculier ; puis il l'interprète selon les principes habituels : recours aux sources et aux auteurs ; après quoi, prenant les grandes lignes de l'institution communautaire : mise en commun des revenus sacrés, obéissance à un supérieur, observation d'un règlement prescrivant quelques exercices collectifs, il les confronte avec le concept juridique étudié précédemment.

Or il faut avouer que les conclusions d'une pareille enquête sont peu favorables à cette institution. Qu'on en juge plutôt. — 1° Le droit ancien, par vie commune, entendait surtout la *cohabitation* matérielle, comportant une table et un dortoir communs. La théorie actuelle, au contraire, semble faire bon marché de cette cohabitation, puisqu'elle admet des isolés. Il est logique, de ce chef, de la rattacher aux associations sacerdotales, par ex. l'Union Apostolique, entre les membres desquelles existe un lien moral ; mais on ne saurait parler, à son sujet, de vie commune, appellation qu'il faudra réserver au mode de vivre du curé avec ses vicaires, ou des professeurs d'un même établissement ecclésiastique. — 2° En matière de *pauvreté*, le droit ancien se montrait accom-

modant : il n'en imposait pas la pratique, car on distinguait au sein des communautés des « canonici renuntiantes » et des « non renuntiantes », parfois mêlés à l'intérieur d'un même cloître ; on admettait aussi la simple consommation en commun des revenus ecclésiastiques, chaque clerc gardant son patrimoine. Les exigences actuelles, plus sévères, sont donc une nouveauté. — 3o Enfin, grief plus grave, le groupement de plusieurs paroisses sous la direction d'une communauté sacerdotale s'oppose à l'esprit de l'Eglise, qui a toujours multiplié les résidences et rapproché le plus possible le pasteur de son troupeau. Sans doute, les circonstances, p. ex. l'exiguïté des paroisses, pourront rendre souhaitables des dérogations à cette règle, mais ce devront être seulement des exceptions, les avantages attendus de cette manière de faire n'étant pas tels qu'on veut bien l'affirmer en certains milieux, et se trouvant par ailleurs contrebalancés par de sérieux inconvénients.

Ainsi se résume à grands traits, si nous l'avons bien comprise, la pensée de l'auteur. Le livre en prend par endroits une allure de réquisitoire et l'on doit reconnaître qu'en fait il constitue, pour ainsi dire, une somme des objections qu'on pourrait formuler contre la théorie communautaire. Réquisitoire courtois d'ailleurs, tout entier sur le plan des idées, et qui respecte les personnes en cause ainsi que leurs intentions.

Certes, on ne saurait en méconnaître la vigueur : nous avons, sur ce point, de bons juges en la personne des professeurs de l'Université Grégorienne de Rome qui n'ont point ménagé à l'ouvrage les épithètes louangeuses, telles que : « étude en tous points parfaite et complète,... patientes recherches et travail profond,... sagesse éprouvée, prudence peu commune... » Aussi bien, le point de départ de l'examen critique, à savoir le can. 134, est-il interprété d'après la règle posée par le can. 6, et le sentiment commun des auteurs lui donne une autorité qu'il n'est pas possible de traiter à la légère.

S'ensuit-il pour autant qu'il faille porter une sentence de condamnation contre les essais modernes de vie commune, et regarder comme de périlleuses innovations ce que le Souverain Pontife et les évêques ont à maintes reprises encouragé si manifestement ?

Assurément non ; ce serait même dépasser les intentions de l'auteur, qui ne manque pas de rendre hommage aux généreux efforts accomplis par les tenants de l'idée communautaire. Toute la question en litige se réduit à ceci : la conception de ceux-ci concernant la vie commune rentre-t-elle dans le cadre traditionnel et le can. 134 s'applique-t-il à elle ? La présente thèse répond *non*, alors que d'autres affirment. La pratique n'est pas ici en jeu, et pour un peu nous parlerions d'une simple querelle de mots.

En outre, à supposer que M. Deroux ait raison sur toute la ligne, il n'y aurait là rien qui dût effaroucher : il en résulterait tout simplement que les théories actuelles ne concordent pas avec celles qui ont eu cours au Moyen Age. Mais la vie commune consiste-t-elle en une formule fixée *ne varietur ?* Le concept ne peut-il évoluer de manière à englober dans son sens analogique une forme de vie où l'élément unificateur moral prendra plus de relief et où le fait de la cohabitation se réduira à un état simplement souhaitable ? Ce n'est pas aller contre le droit (*contra* legem) que de penser ainsi, mais simplement en sortir (*præter* legem). Le Code lui-même reconnaît les coutumes de ce genre. L'histoire de l'Eglise présente maint exemple d'initiatives qui, approuvées par le législateur, sont entrées ensuite dans le droit ecclésiastique et ont provoqué en celui-ci un infléchissement : qu'on se rappelle notamment les formes successives de la vie religieuse.

Rien n'interdit donc de supposer que nous sommes aujourd'hui en présence d'une initiative de ce genre en matière de vie commune. Les approbations répétées décernées à l'institution du Vén. Holzhauser et aux essais modernes indiquent nettement la tendance du législateur. Sans doute, elles ne se sont pas formulées en textes de loi et aucune déclaration de principe n'est venue authentiquer ces essais comme formes de vie spécifiquement commune. Mais, comme on le sait, la vie humaine est un perpétuel devenir et les lois ont besoin de s'adapter continuellement aux faits. Si, sur le point qui nous occupe, une telle adaptation se produit, — et elle semble être en bonne voie, — le droit ancien ne sera pas abrogé, mais bien plutôt complété par des nuances nouvelles.

Précisément parce qu'il écrivait en canoniste, M. Deroux ne pouvait guère adopter une position différente de celle qu'il a adoptée en fait : il devait s'en tenir à la législation actuelle et ignorer l'évolution possible de cette même législation. Mais le problème semble dépasser le cadre strictement canonique, et d'autres points de vue doivent entrer en ligne de compte, notamment les conditions présentes de la vie sacerdotale et de l'apostolat.

Signalons en terminant une légère inexactitude : M. D., parlant de la Société des Prêtres du Cœur de Jésus, dit qu'elle a été approuvée par Pie VII en 1801 et par la S. C. des Religieux en 1919 (p. 119). En réalité il n'y a pas eu d'approbation par cette Congrégation. La Société dont il s'agit, n'émettant pas de vœux publics, ne forme pas un Institut religieux, mais une association de prêtres séculiers dépendant de la S. C. du Concile.

La Bienh. Mère Marie Mazzarello, *fondatrice avec Don Bosco de l'Institut des Filles de Marie-Auxiliatrice (1837-1881),* par H. Faure. — In-8 de 280 p., avec portrait hors texte, 16 f. — Lyon, Vitte.

Au cours des siècles, Dieu a plus d'une fois suscité, à côté des saints fondateurs, des collaboratrices sans lesquelles leur œuvre serait demeurée incomplète, comme s'il voulait appliquer même dans l'ordre surnaturel la loi d'association formulée par la Genèse : « *Faciamus ei adjutorium...* » C'est ce qui explique, par exemple, l'action d'une sainte Claire, d'une sainte Jeanne de Chantal, d'une sainte Louise de Marillac. La Bienh. Mère Mazzarello est une nouvelle illustration de ce plan divin. Elle prend place à côté de Don Bosco, qui a entrepris, avec le succès que l'on sait, les tâches apostoliques les plus diverses ; son œuvre, dont les débuts sont dus à la seule inspiration de son zèle pour les âmes, elle n'aura bientôt plus d'autre ambition que de l'incorporer dans le grand mouvement salésien. Don Bosco sera pour elle un guide fidèlement suivi ; elle se dissimulera le plus possible derrière lui, et l'une de ses dernières paroles sera : « Don Bosco est tout pour l'Institut, et je ne suis rien. » Mais aussi, en retour, la Congrégation des Filles de Marie-Auxiliatrice tire de cette abnégation une merveilleuse prospérité. Semblable à une plante dans laquelle circule une sève vigoureuse, elle étend vite au loin ses rameaux. Qu'il s'agisse de patronages, d'écoles, d'ouvroirs ou de missions chez les peuples païens, religieux et religieuses désormais s'entr'aident, agissent parallèlement et le bien obtenu grâce à leur coopération est immense.

La biographie de Mère Mazzarello est en réalité l'histoire des débuts de sa Congrégation, car hors de là rien à peu près dans sa vie ne mérite d'être noté. Elle est une paysanne sans instruction, mais d'une rare énergie ; de bonne heure elle se consacre entièrement à Dieu par le vœu de virginité ; elle assiste à la messe chaque matin, fallût-il pour cela parcourir de longues distances ou attendre, à genoux dans la neige, l'ouverture de la porte de l'église ; au demeurant, travailleuse infatigable dans les champs paternels.

Une maladie survient, et tout change. Les besognes pénibles lui sont désormais interdites ; la couture lui servira à l'avenir de gagne-pain. C'est par ce moyen que la Providence l'achemine vers sa vocation. Bientôt le nombre des apprenties s'accroît notablement, des compagnes s'adjoignent à elle. Un embryon de congrégation se forme. L'œuvre élargit son rayon d'action : elle groupe les